

**Hermes Tovar Pinzón**

## **Resistencia y vida cotidiana en la sociedad colonial (1500-1810)**

Puesto que “no existen relaciones de poder sin resistencia” (Foucault 1992) me propongo mostrar cómo la construcción del mundo colonial se efectuó mediante el enfrentamiento de estrategias de dominación en los diversos campos de la vida cotidiana. El colonialismo como tal no fue sólo una disputa por la geografía sino por los recursos económicos, por las almas y por los sentidos. La sociedad colonial se desarrolló en tensiones entre colonizados y colonizadores por reinstalar en medio de la dominación sus propias estrategias de organización social.

### **1. Un lugar para el poder**

A pesar de la aparente facilidad con que los europeos invadieron y asaltaron tribus, reinos, cacicazgos y señoríos no fue fácil lograr el control del mundo de los indios. Las quejas por la ineficacia de la evangelización, por las tendencias a la insurrección y, sobre todo, por la práctica de sus propias formas de vida, fueron comunes. El esfuerzo por lograr que vivieran “en policía”, es decir, conforme a las leyes de los dominadores, generó múltiples conflictos y las ciudades, que operaban como centros de administración y de comunicación entre el mundo de los indios y el de los europeos, se erigieron en un proyecto que condujo a la destrucción de los sistemas de poblamiento de los nativos:

[Los naturales deberán ser reducidos] a buena policía procurando de apartarlos de los vicios y picados y malos husos procurando por medio de religiosos y otras buenas personas de reducirlos y convertirlos a nuestra santa fee católica y religión xristiana voluntariamente.<sup>1</sup>

---

1 “El capitán Luis de Ángulo en nombre del Nuevo Reyno de Granada sobre hazer entradas y poder poblar, pide se le dé lizencia para ello”, s.f. [1559], AGI, Patr., 27, R. 22, f. 1v.

Es decir, la idea de un espacio para el “buen orden”, la fe, la moral y las prácticas religiosas se convertía en máscara de otras prácticas relacionadas con la imposición de leyes y normas reguladoras de la economía, la política y la fiscalidad. Por ello, las reducciones o ciudades fueron lugares de recomposición de costumbres antiguas y escenarios diferenciados de ritos y esperanzas. Tal es el origen de las ciudades americanas a partir de 1492. Desafortunadamente no conocemos las disposiciones de emergencia que utilizaron los poderes indígenas para sobrevivir a la invasión. La defensa de su universo está codificado en múltiples signos e imágenes ocultos en la lengua castellana y en representaciones del orden colonial. Solo la semiótica contribuye a mirar por las rendijas de múltiples testimonios la verdad de las disputas que los indios plantearon al orden español y el espacio fue el primer objeto de conflicto en las estrategias de poder.

Los españoles consideraron sus estructuras urbanas como diseños espaciales para el “buen gobierno”. Por ello las ciudades fueron centros de opresión y no lugares de libertad. Los enfrentamientos en los campos militar, burocrático y económico, además de la elección de los sistemas de *asentamiento* se convirtieron en estrategias de dominación y de desarrollo de estructuras de poder para el control de la educación, los ritos y los códigos que marcarían pautas a la vida cotidiana.<sup>2</sup> Preservar sus sistemas de poblamiento no era para los indios un acto de simple rebeldía sino un modo de construir y reconstruir las estructuras del poder comunitario. Mientras las autoridades coloniales luchaban para congregarlos en lugares fáciles de ser vigilados y adoctrinados, los naturales hacían lo propio: predicaban para que no se atendiera a las autoridades civiles y eclesiásticas y se siguieran practicando sus propias creencias. Las doctrinas y misiones son un ejemplo de esta lucha por erigir o destruir poblados, es decir, por que cada cual tuviera un lugar en donde materializar formas y estrategias de poder. Un testigo manifestó en 1569:

---

2 A manera de ejemplo puede verse cómo en las misiones jesuitas del noroeste de México se desarrolló una pedagogía represiva sobre la vida de los indios (Hausberger 1993; 2002; véase también Duviols 1977).

Quando estaban sus pueblos poblados juntos y con sus calles, [los padres de la doctrina] sacaban todos los muchachos y las muchachas que abya syn se les esconder nada, [pero] “agora no están juntos como solyan syno que se [h]an buuelto a sus antiguos [...] todos derramados como prymero solyan estar”, por lo que los padres no pueden verlos “por sus ojos”.<sup>3</sup>

A causa de estar “*derramados* no les temen” a los padres, y algunos indios huían a otros repartimientos “por no dar sus hijos para la dotryna”.<sup>4</sup> De este testimonio se deduce que los pueblos congregaban y vigilaban, mientras que los asentamientos indígenas dispersaban y daban seguridad a la población. Uno y otro sistema respondían a conceptos vinculados a la política, la religión, la economía y la vida cotidiana de los indígenas. Mientras los indios vivían dispersos, los europeos conspiraban para reducirlos a núcleos urbanos, en tanto, los indígenas hacían lo propio para evitarlo. Los ataques, los incendios de pueblos, las fugas constituyen, entre otras conductas, armas estratégicas contra la ocupación.

Los esfuerzos de los españoles por preservar los pueblos eran interferidos mediante el éxodo y el despoblamiento practicados por los indígenas. En 1675 el cura de Morcote, en los Llanos Orientales, contaba que hacía 13 años luchaba por asentar a los indios. Ellos vivían a ocho y diez leguas de la iglesia sin quererse poblar “por estar en sus ritos gentilizos y supersticiones según públicamente se dice”.<sup>5</sup> En esta contienda lo que estaba en juego no eran caprichos de unos y otros ni meros sentimientos religiosos, sino la defensa de un universo amenazado por la presencia de un invasor que penetraba con sus estructuras de poder en la vida misma de los indios. El espacio no sólo tenía un símbolo sino un valor estratégico. Para los europeos el poblamiento era una estrategia de cristianización y de incorporación de los indios al sistema fiscal.

El poblamiento en zonas de misiones ejemplifica parcialmente la disputa por estructurar creencias sobre creencias y allanar el camino a la tributación y a la convivencia en “policía”, es decir, conforme a normas y criterios españoles. El enfrentamiento por el lugar de poblamiento se mantuvo a lo largo del periodo colonial a medida que

---

3 AGNC, Caciques e Indios, 27, f. 665r.

4 *Ibid.*, f. 665v.

5 AGNC, Miscelánea (Colonia), 68, f. 881r.

avanzaban la evangelización y la fiscalidad como estrategias de ocupación.

En 1794, los padres misioneros del pueblo de Güican acusaron a los indios ladinos Josef Casiano y Lorenzo Ritacuba de trabajar con “el demonio, perturbando con sus cismas el establecimiento de la ley de Jesu-Christo”.<sup>6</sup> Hacía más de 40 años que los tunebos habían sido conquistados y aunque tenían frutos en sus resguardos no pagaban diezmos.<sup>7</sup> El padre fray Juan A. Nieto hizo un recuento de sus esfuerzos por recuperar la misión, manifestando que cuando llegó estaba en tal detrimento no sólo por la falta de evangelización de los indios tunebos sino por la escasa instrucción de los que habitaban el sitio de El Pantano y por la carencia de indios ladinos viejos. El padre Nieto los socorrió y alimentó y llegó a tener en la misión más de 130 chinos y chinas (ver Cuadro 1) que en el día se habían vuelto a retirar tierra adentro, obedeciendo a Josef Casiano y a Lorenzo Ritacuba. Lo grave era que Casiano, su mujer y su hijo no se confesaban, mientras que Ritacuba se había retirado al sitio de El Pantano. Uno y otro no pagaban ni dejaban pagar diezmos y primicias a la Iglesia ni que acudieran a misa. Antes bien se quejaban a las autoridades de Santafé sobre las misiones.<sup>8</sup>

**Cuadro 1: Estado de la misión de los tunebos en 1794**

<b>Años</b>	<b>Confesiones Indios e indias</b>	<b>De doctrina Chinos y chinas</b>
Primer año	62	8 o 10
Segundo año	400	más de 80
Tercer y cuarto año	500 y más	136
Quinto año	28	30

*Fuente:* AGNC, Caciques e Indios, 70, f. 464r.

En su investigación, el corregidor constató que los indios tunebos vivían a un cuarto de legua del pueblo y cuando llegaban a él no oían misa ni concurrían a la doctrina ni se confesaban. Su resistencia a ser reducidos se originaba en que Casiano y Ritacuba “los tienen alucina-

<sup>6</sup> AGNC, Caciques e Indios, 70, ff. 478r-478v.

<sup>7</sup> *Ibid.*, f. 472r.

<sup>8</sup> *Ibid.*, ff. 458v-459v.

dos para que no observen sus obligaciones; y sigan la vida y costumbres de su antigua gentilidad”. A Casiano lo obedecen “no como a capitán, sino como a su Dios”.<sup>9</sup> Como el efecto de estas actitudes podía repercutir sobre otras misiones, los indios Casiano y Ritacuba fueron llamados y hechos prisioneros. Casiano negó los cargos y precisó que “no era capitán general” como se decía, sino que en tiempos del virrey Flores “ajitó unas diligencias, para la recaudación de las tierras que les quitó el corregidor don Josef María Campuzano, quando efectuó la vicita del citado pueblo, por cuias diligencias que practicó, lo miran como tal capitán aquellas gentes” y no porque él lo haya asumido. Que no se confesaban “porque es gente tuneba, y porque no están instruidos de la doctrina [...]”. Que antes se confesaban, en tiempos de los jesuitas porque “les entendían su lengua” y porque a los nuevos curas no les entienden, que además habían castigado a un mozo llamado Roque León “yndio de Chita [...] por haber faltado a la doctrina”.<sup>10</sup>

La disputa por las almas era el fundamento del poder puesto en escena por españoles y naturales, en lugares concretos como pueblos de misiones y doctrinas. La conquista del territorio abría las avenidas para la destrucción del otro. Por ello la lucha fue encarnizada y no se dio sólo por medio de las armas sino con otros instrumentos, como la prédica y el castigo, en ejercicios de doble vía. Casi tres siglos después de la conquista el enfrentamiento no cesaba.

Los indios de misiones no sólo resistieron la doctrina y la práctica de los santos sacramentos sino que atentaron contra los bienes de los blancos de los alrededores, en su estrategia de defender sus espacios. En 1803, el Cabildo de Pore denunciaba que los indios gentiles cometían excesos, incendios y otras hostilidades. Ellos habían asaltado, robado y asesinado a dos hombres en el hato Santa Marta, y habían cometido fechorías similares en los hatos de Santa Teresa, Gandul y Tigre. Se supo que los asaltantes se componían de “ocho capitanías de yndios” salidas de las misiones del Meta.<sup>11</sup> Dos años antes fue el Cabildo de Chire el que denunció los atropellos cometidos por los indios que habían intentado asentarse en Zuni a orillas del río Casanare. El

---

9 *Ibid.*, ff. 471r-472r.

10 *Ibid.*, ff. 477r-480r.

11 *Ibid.*, f. 905r.

14 de mayo asaltaron y quemaron una de las “estancias del sitio de la Manga”, asesinaron a seis hombres, y en un recorrido por casas del lugar robaron miel enzurrónada, muebles diversos, maíz, canoas y caballos. En la semana anterior habían quemado el hato de Civigare, perteneciente a la hacienda de Caribabare, habían matado una yegua y un potro, y del hato la Yeguera se habían llevado ocho caballos.<sup>12</sup> El Cabildo quería iniciar una correría para castigarlos, pero el gobernador se oponía.

Los actos de violencia tenían que ver con el gran esfuerzo hecho, a lo largo de la dominación colonial, por las sociedades indígenas de conservar el poder sobre sus propios destinos. Sociedades con tradiciones milenarias en el campo de las creencias, las costumbres y los afectos no aceptaron con docilidad el fundamentalismo e integrismo cristiano ni el orden colonial. Si bien la resistencia militar propia de los tiempos de conquista no tuvo éxito, sí lo tuvo la resistencia a la prédica, al cambio de la lengua y a las estructuras de parentesco. Pero tal resistencia se gestaba en las estructuras de poder prehispánicas que circulaban sobre el quehacer de cada día. No era sólo el formalismo administrativo y material sino todo aquello que endógenamente regulaba la vida de los naturales. Y la vida comenzaba en un lugar organizado o por organizar. Y los europeos hicieron del orden un mito, orden que empezaba por desordenar el orden espacial de los naturales (*Ciudad* 1997).

## 2. El paisaje y el poder

La disputa por la geografía continuó fuera de los pueblos y ciudades. El paisaje que era una función del poder se convirtió en el umbral de nuevos conflictos. Después de la primera embestida del cristianismo, los lugares en donde se ejecutaban ritos eran templos, bosques, casas, cuevas. Sus ejecutores eran *jeques*, santeros y shamanes. La circulación de prácticas y prédicas se hacía en el hogar, en el trabajo y en la dinámica de la soledad y el silencio. El enfrentamiento hizo retirar los santuarios de espacios visibles alterando la estructura del paisaje. En el proceso de recogimiento, los centros de culto se transfiguraron en bóvedas cada vez más invisibles en medio de los bosques y cuando

---

12 *Ibid.*, ff. 740r-742r.

llegaron hasta allí los españoles, la casa, los graneros y las habitaciones aledañas sirvieron de refugio a estos lugares sagrados. El paisaje visible se había convertido en un paisaje cuasivirtual, que contenía los mapas imaginarios de los espacios nativos.

Hacia 1595 los santuarios no se definían tanto por su forma como por el lugar:

[...] los santuarios que suelen poner en los canpos los ponen agora en sus despensas y bohíos de moradas así de los caciques como de los capitanes y yndios y ponen en ellos sus tunjos de palo y de barro y de algodón con quien hablan y sacrifican y ofrecen y que agora se haze mejor que nunca porque esto hazen agora por themor de que los xpistianos no se los tomen ni saquen ni quiebren en el campo como solian hazer y en bohíos que tenían señalados para ello y no para otra cosa [...].<sup>13</sup>

Es decir, lo que un día era poética del paisaje se había convertido en metáfora del recuerdo. En su retirada a refugios cada vez más cercanos a la habitación de los naturales, los santuarios quedaron reducidos a simples representaciones o a cuevas y rincones ocultos. Del paisaje abierto se pasó al medio del bosque, a un granero, a una labranza o al interior de la misma casa. La estrategia de marchar de lo público a lo privado se reelaboraba en el seno del poder de la Iglesia católica y de sus estrategias para consolidar la fe. Por ejemplo, los indios de Iguaque habían enterrado a sus antepasados en “unas labranzas y questos estaban por santuarios en este pueblo”.<sup>14</sup> Al describir el santuario que tenía bajo su cuidado, un indio dijo que:

[...] su santuario lo thenía el dicho su hermano y que él lo daría y así fuimos con el dicho su hermano a su casa y sacó de un tambor pequeño de hilo de algodón con plumería de guacamaya y luego nos llevó a un buhío pequeño que estaba más delante de su casa que thenía una puerta muy baja y dentro del estaban unas petacas // aforradas con cuero de venado y muy bien puestas y una caveza de león y en las quatro esquinas del dicho buhío por la parte de adentro estaban quatro gachas donde dicen que queman el moque y tienen pacto con el demonio [...] y dentro de las dichas petacas avía muncha plumería y mantas pequeñas que según dixerón son de santuario [...].<sup>15</sup>

Lo que se debe entender de la confesión es cómo el poder del pasado seguía circulando en silencio y casi con el mismo ajuar de los tiempos

---

13 AGNC, Caciques e Indios, 27, f. 667v.

14 AGNC, Caciques e Indios, 58, f. 31v.

15 AGNC, Caciques e Indios, 16, ff. 565r-565v.

prehispánicos. Muchos de los instrumentos del ritual sobrevivían y guardaban un orden dentro del espacio que se enmascaraba con construcciones impuestas por el orden colonial. Los paisajes exteriores habían sido destruidos, pero los interiores se mantenían en un esfuerzo de afirmación. Esta estrategia de supervivencia sacrificaba la forma a la existencia del fondo de la cuestión.

### 3. El poder de encantar

La extirpación radical del ceremonial y del espacio que lo hacía posible se intensificó durante los siglos XVII y XVIII. El poder se aferró al mundo interior, al de las vivencias, al de la memoria, al del pasado. Pero la reducción al mundo interior abrió otros campos de acción que fueron comunes en el siglo XVIII. Así, la yerbatería y la brujería actuaron como reservas en este enfrentamiento de poderes entre indios y españoles. Y las brujas desafiaron a la religión y al orden civil. Fueron mujeres, sobre todo, las encargadas de liderar la defensa de tradiciones culturales y los vínculos con el pasado. En este enfrentamiento, el futuro que se metía a la fuerza, que intentaba desplazar el pasado como tradición, seguía significando desorden e imposición para la vida de los indios. Para las brujas el presente era la reproducción de instituciones y ritos ajenos, mientras que el pasado era la defensa del orden. Tal vez en esta visión retrospectiva muchas tradiciones se conservaron pero otras tuvieron que ceder ante la fuerza del colonialismo. Los movimientos milenaristas y utópicos no deben ser estudiados únicamente como “rebeliones” externas al poder hegemónico sino como estrategias elaboradas dentro del poder (Brown 1991).

En el siglo XVIII hubo una explosión de brujería en el Nuevo Reino y curiosamente fueron los mismos indios ladinos y cristianos los que se encargaron de su persecución y exterminio. En 1747, en Tabio fue atormentada y azotada una india acusada de brujería, en 1748 en Silos por la misma razón ahorcaron a tres indias, en Tota en 1755 quemaron otras tres y nuevamente en Silos en 1764 la comunidad ejecutó a tres indias más.<sup>16</sup> El alcalde de Silos, en 1748, al ser requerido ante la justicia para que respondiera por el crimen, manifestó que el ajusticiamiento había sido por “leyes que allamos de su magestad en

---

16 AGNC, Caciques e Indios, 72, f. 408v.



amparo nuestro y [de] que no se consientan semejantes *jeges* y ministros del demonio [...]”.<sup>17</sup>

Todo parece indicar que las brujas buscaban controlar el poder de la Iglesia y del Estado. Muchas cosas habían cambiado. En primer lugar su lucha no era defensiva sino que, paradójicamente, estaban a la ofensiva, al haber derivado en agresión hacia la misma comunidad que debían defender. En segundo lugar la comunidad agredida había aceptado el poder colonial y de hecho se había convertido en defensora de la religión de los invasores. Por ello actuaron contra las brujas y hechiceras delatándolas, juzgándolas y ejecutándolas sin orden judicial expresa. Al perder el poder de su historia, los naturales optaron por el “nuevo mundo” y en consecuencia actuaron contra los últimos refugios de su pasado. Por causa de estas brujas, “tiene todo este pueblo el crédito perdido para no pedir curas por la ynfamia de los malos bicios [...]”, dijeron las autoridades de Silos legitimando el proceso contra las *mohanas* recién capturadas en 1764.<sup>18</sup> Éstas reconocieron haber encantado la casa real para que no hubiera justicia y “siempre estuvieran peleando”, y habían puesto “un congolo negro con polbos y un atadito de yerbas verdes trementinosas” como encantamiento para que no hubiera cura permanente, al igual que habían encantado el “hato de nuestro amo”.<sup>19</sup> La Iglesia dejó en manos de sus propios conversos la resolución de los conflictos, segura de que triunfaría su doctrina. Y así fue. Las autoridades de Silos dijeron que “conociendo que en qualquier parte” nos tienen porque “somos brujos” y por tal razón, “se quitaron hestos ministros del demonio y rebeldes contra la ley de Dios”. Los mismos indios, cristianizados, ejecutaban a sus representantes de antaño “por sus ynfamias y delitos, que han hecho, en perjuicio de Dios y del mundo y perdisión de todos nosotros”.<sup>20</sup> Los naturales habían perdido definitivamente el poder y sólo la marginalidad sería el último refugio de una identidad que se circunscribía a quienes vivieran lejos de la sociedad de blancos y mestizos.

---

17 *Ibid.*, f. 421r.

18 *Ibid.*, f. 393r.

19 *Ibid.*, f. 399r y f. 397v.

20 *Ibid.*, ff. 393r-393v.

#### 4. El poder y la prédica

Al mantener las redes que articulaban la vida material y espiritual de las comunidades indígenas, se producía un rechazo de las redes de poder hispánicas que debían actuar en la vida cotidiana de los conquistados. Es decir, que por donde circulaba un sistema interiorizado de jerarquías y de ritos debía circular otro totalmente nuevo. Para ello era necesario predicar, vigilar y castigar. Predicar a los niños, vigilar a los padres y castigar a quienes se obstinaban en mantener las viejas rutas y caminos de su cultura, sobre todo los que tenían que ver con el modo de ordenar el mundo. En 1569 los indios de Suba y Tuna usaban las “[...] predicciones y ritos y cerimonias y sacrificios y santuarios y ofrecimientos mejor que nunca pero que lo hazen y procuran hazer más secretamente y de noche que no lo entiendan los sacerdotes ni los españoles”.<sup>21</sup>

El secreto, el silencio y la soledad fueron tres instrumentos que contribuyeron a la supervivencia de la cultura indígena, en medio de su derrota, a las presiones de los europeos. El mundo colonial recluyó a la privacidad lo que era público y fue allí en donde se dieron las mayores batallas por el poder. Pero lo público y lo privado no eran dos mundos separados sino interrelacionados. Por ello la confesión fue ante todo un puente hacia la verdad. Ella actuaba como un instrumento más del poder que circulaba entre la vida privada de los naturales. Por otro lado, la mentira se erigió en estrategia de un poder silencioso y dormido que seguía actuando públicamente enmascarado de una ritualidad que se mezclaba con aquella que introdujeron los extranjeros. Aunque las prácticas públicas y privadas del rito debían ser adecuadas a la ley, en muchas comunidades los rituales públicos ocultaron la producción, la circulación y el consumo de sus propias creencias. Así, la colonización fue el enfrentamiento de dos poderes y de los instrumentos de dos ritos. Por ejemplo, las fiestas y borracheras públicas vinculadas al calendario cristiano, eran también actos privados de consagración de *jeques* y *cucas* o *santuarios*.<sup>22</sup>

---

21 AGNC, Caciques e Indios, 27, f. 666v (transcrito en Tovar Pinzón 1995: 239-265).

22 La palabra *cuca* significa “seminario”. Sin embargo, la palabra “cu-ca-ita: cerca-do parecido a la mano. Seminario cercano”. Pero la palabra “santuario” o “tabernáculo” equivale a *chunsua*. Estos significados provienen de Acosta Ortégón (1938). *Cuca* y no *chunsua* es usado en los textos del siglo XVI.

[...] quando dally salen, sus tyos les sacan con gran fyesta [y] // hazen borrachera y santuario por su salyda y que ansy mysmo los caciques hazen sacrefycio mandandolo hazer a sus geques y santeros que son seys santeros de cada cacique grande y de cada capitan uno y dos sy es capitan grande y que sacryfican uno o dos muchachos y estos an de ser estrange-ros y los deguellan como carneros y toman la sangre en un goyo [gacha?] para que ally la beba el demonyo y el querpo unos los ponen en sus santuarios y otros los entyerran en los enterramyentos de los caciques y luego por la mañana se [e]nbyjan las cabezas y el querpo todos los que ofrez-zen al cacique para el santuario y hazen una borrachera solene por el sa-crefycio que hycieron al santuario y dizen que hazen la borrachera por algún buhyo o cercado nuevo que hycieron porque los españoles ni la justicia no lo sepan y es por el sacrefycio que hycieron [...].<sup>23</sup>

El ritual indígena que reproducía mediadores entre los hombres y los dioses se hallaba intacto 30 años después de la conquista. Entre tanto la Iglesia cristiana, inquieta por su fracaso evangelizador, simplificaba los hechos con el término de engaño. Recuérdese que en el Perú estos son los tiempos del Taki-Onqoy y de los primeros esfuerzos de extir-pación de la fe de los indios (Duviols 1977). Entre los mwiskas el ceremonial reproducía espacios sagrados de donde habrían de salir nuevos rectores de las cosas naturales y sobrenaturales. La idea del espacio y su *jeque* opera como metáfora de una crisálida o de un hue-vo que contiene la célula de un nuevo ser. Y cada ser viviente que deja el santuario retornará a él para predicar, en un proceso que engendra-ría nuevos huevos que seguirían consagrando las renovadas crisálidas del poder del ritual y de la vida. Éste era una especie de acto de crea-ción y de reproducción del mundo. Por ello es tan importante defender los santuarios o *cucas* pues son la matriz del poder espiritual y mate-rial. “Haced santuarios para poder sanar”, tal es la fórmula de *santeros* y *mohanes* cuando los indios ladinos y chontales acuden para curar sus males.<sup>24</sup>

Los santuarios o *cucas* eran lugares sagrados para consagrar nue-vos *jeques* y asegurar la reproducción de las estructuras del poder religioso. Así, la vida continuaba articulada al pasado. El poder estaba en la memoria y ésta era esencialmente práctica. Por ello *jeques*, *mo-hanes* y *santeros* insistían en “traer a la memoria los yndios antepasa-dos que fueron señores y rrycos de onbres”, gracias a los sacrificios y

23 AGNC, Caciques e Indios, 27, ff. 664r-664v.

24 *Ibid.*, ff. 662r-662v y f. 661r.

a lo mucho que habían hecho por “sus santuarios”.<sup>25</sup> Asilados en la soledad y el silencio ante la presión europea y el poder de la Iglesia, los naturales tuvieron que recurrir al engaño y a la apariencia cuya esfera soportó el flujo de las relaciones de poder. Así, la fiesta que consagraba a uno de sus *jeques* y el espacio que anunciaba a un nuevo sacerdote eran presentados a los españoles como una expresión de alegría por la construcción de un bohío y no por el santuario y los sacrificios que acompañaban el ritual.<sup>26</sup> Por ello la Iglesia prohibió construir templos sobre lugares sagrados de los indios, a fin de evitar cultos velados a dioses paganos:

Y aunque el Sínodo antiguo manda que se ponga allí alguna cruz o purificando aquel lugar se haga alguna ermita, por la mucha experiencia que se tiene de la malicia destos indios que debajo de especie de piedad van al mismo lugar a idolatrar, pareció ser más conveniente raer de la tierra totalmente la memorias destos santuarios (Germán Romero 1960: 465, n. 1).

La Iglesia no pudo evitar que el poder de las creencias indígenas circulara por entre las arterias del ritual cristiano; y que la sociedad compartiera uno y otro culto. En 1595 se siguió causa criminal contra los Indios de Iguaque por tener Santuarios. Los caciques y capitanes conservaban las *cucas* o “casa santa” que les habían dejado sus antepasados.<sup>27</sup> A su vez, el alcalde del pueblo de Lenguazaque y otros indios fueron procesados, en el mismo año, por tener santuarios en donde practicaban sus idolatrías y adoraciones teniendo para ello “sus mojanos y jeques”.<sup>28</sup> Ellos confesaron que los indios viejos de este pueblo,

tienen yglesias donde guardan la *plumeria* y questa se llama en nombre de yndio *cuca*, que en lengua española quiere decir casa santa que nadie a de entrar en ella sino es el yndio que tiene a cargo el myralla que en lengua de yndio se llama *chicua* que en lengua española quiere decir sacerdote y questo la guarda el tal yndio y que de diez años a esta parte ayunaban los tales yndios que guardaban la dicha yglesia y que ya no ayunan y a las tales yglesias ofrecen los dichos yndios, que las guardan, esmeraldas y queman *moque*, ques el sahumerio que ellos tienen para los santuarios [...].<sup>29</sup>

---

25 *Ibid.*, f. 660r.

26 *Ibid.*, f. 663r.

27 AGNC, Caciques e Indios, 58, ff. 16r-32v.

28 AGNC, Caciques e Indios, 16, f. 564r.

29 *Ibid.*, ff. 569v-570r.

La autoridad indígena utilizaba el poder administrativo instaurado por los españoles para preservar el culto a sus antepasados, en una operación de tolerancia y de ejercicio ambiguo del poder. Pero tal ambigüedad se constituía en el enfrentamiento mantenido en los canales de circulación de las ideas, de los sentimientos, de la memoria y de las creencias. Sólo que una práctica era pública mientras que la otra se ejercía “muy ocultamente”.<sup>30</sup> Hasta bien entrado el siglo XVIII se seguían adelantando procesos contra caciques y capitanes por construir sus santuarios. En 1711 indios de Simijaca y Ubaté fueron interrogados por haber sacado oro de santuarios indígenas.<sup>31</sup>

El enfrentamiento a nivel religioso y cultural, simplificado con los conceptos de “sincretismo” y “mestización”, constituyó en última instancia, la más agria disputa por mantener los flujos del poder en todos y cada uno de los actos de la vida cotidiana. Porque el poder no fue sólo dominación sino creación y reproducción de elementos de identidad, de tradición y de memoria. Y el mundo de las apariencias y el engaño sirvieron no sólo de instrumento de penetración y difusión sino de preservación y representación. La cultura es atadura de conceptos, de prácticas y de comparecencias colectivas en la esfera de la vida diaria. Y, más que conceptos en torno a ella, lo que el poder puso en juego fueron estrategias operativas que le daban vida y la enriquecían. Y tal enriquecimiento estuvo determinado por la ambigüedad de vivir la esperanza. Las ideas pueden ser toleradas en abstracto, pero si se practican para alterar el orden dominante, los aparatos de poder entran en escena.

En la sociedad colonial la disputa no fue sólo por las almas sino por aquellos rituales que iban dando sentido y carácter a la vida en sociedad. Así, la muerte fue, de hecho, un campo de enfrentamiento entre españoles e indios. Al morir un cacique, los naturales ocultaban su cadáver, mientras hacían los sacrificios respectivos y procedían a efectuar su entierro conforme a sus tradiciones. Para cumplir con el funeral cristiano mataban a un indio que llevaban a la iglesia, y sus lloros y lamentos no eran por éste sino por aquél:

[...] ansy mysmo quando algún cacique grande se muere sacrefycan dos o tres mochachos o yndios grandes sus catybos y depues de degollados

30 *Ibid.*, f. 564r.

31 AGNC, Caciques e Indios, 13, ff. 35r-36v, y 32, ff. 294r-295r.

unos los echan en el agua y otros los entyerran cada uno como tyene la costumbre y q[ue] los caciques los lleban a enterrar aunque sean crystyanos a sus enterramientos con su oro y mantas y de noche matan un yndio y lo amortajan en las mantas conocidas del cacique y lo ponen ally en casa del cacique y lo estan llorando para que lo lleven a enterrar a la yglesya en nonbre del cacique [...].<sup>32</sup>

Mantener la “costumbre” no se refería sólo a sus señores. Hacía referencia también a la comunidad. Por ello permanentemente se convocaba a los comuneros para que murieran como “sus antepasados”. Es indudable que el poder requería de prédica, educación y voceros que hicieran de pedagogos del orden político, en donde circulara la fe, la ideología y toda normatividad. Afirmaban que los curas mienten al común de los indios, los caciques, capitanes y a su escuela de seguidores. Y al ser mentira la religión cristiana, su deber de naturales era hacer lo que “hicieron sus antepasados y que se entyerren como sus pasados con su oro en sus enterramyentos y no en las yglesias con una sola manta como chyingamanales”.<sup>33</sup> La historia se había convertido en un instrumento de lucha en donde la memoria era activada para actuar conscientemente en la vida cotidiana. Y el ritual de la muerte un modo de seguir vivos en su cultura.

Como contrapartida, el otro poder predicaba lo suyo y tomaba medidas y efectuaba movimientos estratégicos con el fin de avasallar aquellas formas ocultas que atentaban contra el adoctrinamiento cristiano. Así, el Sínodo de 1556 mandó que para evitar estos “abusos antiguos” no se permitirá que “lloren al difunto más de un día, y al tiempo que lo enterrare hágale descubrir el rostro para ver si es él u otro no consintiendo les pongan más ropa que la mortaja, ni después de enterrado sobre la sepultura comida, ni bebida, ni otra cosa alguna” (Germán Romero 1960: 474).<sup>34</sup>

Como estas disposiciones fueron ineficaces, tanto en 1569 como en 1595 se tomaron nuevas medidas que incluían la destrucción de todos los elementos del ritual hasta llegar al cuerpo, que se convirtió en escenario de castigo y en espacio para la tortura. El Sínodo ordenó azotes, el auto de 1569 del licenciado Cepeda mandó que cualquier español podía apropiarse de lo que encontrara en los santuarios y el

32 AGNC, Caciques e Indios, 27, f. 664v.

33 *Ibid.*, ff. 663v-663r.

34 Talvez éste es el origen de una costumbre campesina en la Colombia del siglo XX, consistente en fotografiar al muerto rodeado por todos sus dolientes.

auto de 1595 usaba la amenaza de torturas para arrancar del cuerpo confesiones de los indios.<sup>35</sup>

## 5. La pedagogía y el poder

Las circunstancias críticas en que vivió la cultura indígena desde el momento de la conquista llevó a límites extremos la tolerancia ante la pérdida de los sistemas de articulación del poder. Por ello, internamente la represión se acentuó mediante el castigo, el encantamiento, los trastornos y la muerte. Los sistemas de vigilancia y delación fueron instrumentos de preservación de la tradición y de implementación del “buen gobierno”. Y si el “nuevo mundo” se construyó a sangre y fuego, el pasado indígena se preservó también recurriendo a la violencia. Los delatores eran ejecutados clandestinamente por las autoridades indias. Cuando un nativo confesó que eran muy pocos los indios e indias ladinos “que secretamente” no iban a hacer ofrecimientos “a los santuarios”, y describió ritos y estructuras del poder religioso, pidió encarecidamente a las autoridades españolas que sus delaciones no se dieran a conocer a “los caciques ni capytanes porq[ue] sy lo saben luego le darán yerbas en una tetuma de byno sin que él lo sienta pa[ra] matarle”.<sup>36</sup> La estrategia de espiar fue común en esta guerra por saber uno del otro. En 1569, Lucas, lengua de la Real Audiencia fue señalado como miembro de una red encargada de “decyr a los caciques” todo cuanto pasaba en Santafé.<sup>37</sup>

La preservación del poder pasaba por los sentidos, mediante la violencia que utilizó tanto el mundo indígena como el de los cristianos. Los muchachos que se negaban a asistir a las prédicas eran azotados públicamente por los caciques y a otros se les reñía por negarse a “oyr a los santeros y mohanes”.<sup>38</sup> La pérdida del control de la población y la práctica cada vez más oculta reducían la acción de fuerza sobre los naturales. Aunque los *mohanes* y *jeques* siguieron existiendo, la religión se convirtió en una visión de sectas y de escuelas muy reducidas que terminaron siendo perseguidas por la misma sociedad de mestizos.

---

35 AGNC, Caciques e Indios, 70, f. 613r, y 16, f. 567r.

36 AGNC, Caciques e Indios, 27, f. 662v.

37 *Ibid.*, f. 663v.

38 *Ibid.*, f. 660v.

Lo que ocurrió en el siglo XVIII con las llamadas brujas, no fue nuevo. Aferrarse al pasado, aun en contra de la evidencia histórica, es un recurso al que acude toda cultura al borde de su disolución. O más bien al momento de su dilución. Su verdad se viste de fundamentalismo para evitar el juego dialéctico que nace de la interacción entre culturas. Practican cierto radicalismo que no discrimina enemigos hasta caer casi en el suicidio étnico. Éste es el sabor de la brujería del siglo XVIII, un recurso extremo de los nativos contra todos los agentes de la descomposición del mundo indígena. La bruja Juana Canuto, cuyos artificios habían llegado a hacer oscurecer el sol con sus propias nubes, confesó haber dado muerte al cura del pueblo de Silos, a Francisco Chicaragua, a un niño de don Joseph Caseres, a Jervasio, a Luis Sativa y a dos hijos del capitán Tanyslao.<sup>39</sup> La comunidad mayoritariamente aculturizada, forzada a retornar al pasado, observaba el uso de la fuerza y las prácticas culturales de los grupos minoritarios con reserva y desconfianza hasta rechazarlos. El poder destinado a sembrar pánico y terror puede generar miedo, silencio y prudencia pero nunca consenso. Ésta fue la causa por la cual la llamada brujería o hechicería como generadora de reacciones sociales de consenso fracasó en su empeño de reinstaurar la cultura y la religión indígenas. Sus estrategias de poder se diluyeron en la utopía.

Las brujas, hechiceras o *mohanas* sabían hacer sufrir a sus víctimas. Los venenos actuaban lentamente como si fuesen una pócima de agonía. Por ejemplo a un indio se le dio “en unas turmas y agiagua” un veneno que le formaría un lagarto en el estómago. A otro se le hizo beber una pócima para que “muriera seco”, tal como habían muerto Tudencia Delgado y dos indios más. La *mohana*, Juana Mogotoro confesó haberle echado veneno al cura de Silos para que muriera deshecho, y a un indio para que lo estropeará una vaca. El veneno lo había aprendido a hacer de su maestra, la *mohana* María Romualda. La pócima debía contener “pepitas de borraquero y altamiz, culebra, lagarto y sapo”. Tres símbolos de la naturaleza y la religión nativas que como castigo se reproducían en el vientre de sus víctimas. En sus barrigas renacían estos seres míticos que debían crecer en el vientre de sus enemigos como si fuesen santuarios en donde renacían la tradición y las costumbres de otros tiempos. María Romualda tenía tal capaci-

---

39 AGNC, Caciques e Indios, 72, ff. 393r-393v.



dad de encantar que le hizo perder la cabeza a Andrés Bermúdez, le metió una culebra en la barriga a Dominga Curtidora y otra a Laureana, mientras que a Juan de Villamizar Blanco le formó unos venados en un “alto para que espantaran su caballo en que yba y lo matara”. Pero la riqueza de su poder no se demostró en los anteriores crímenes, sino que a Cristina le hizo caer la cara de llagas y a Gerena a pedazos, mientras que a otra india la hizo morir de puses por haberla hecho barrer la casa del cura.<sup>40</sup> Cuando fue ajusticiada dejó siete enfermos con “ratones, tábanos, cangrejos y lagartos” creciendo en sus organismos<sup>41</sup> de buenos y santos cristianos.

Este mapa de magia real, inverosímil y cierta, fantástica y criminal constituía el último afán por aferrarse al pasado. Un esfuerzo por evitar la corrupción del tejido social mediante la destrucción de los cuerpos cristianizados de su comunidad. Es decir que el proceso de extirpación de idolatrías se hizo en doble vía: contra los indígenas y desde éstos contra los cristianos. Fue un enfrentamiento a muerte. Las brujas constituyeron en la América española un bastión de verdad y el último rincón de defensa de los valores nativos frente a un mundo cada vez más mestizo y menos indígena.

Pero en el siglo XVIII la Iglesia había triunfado al haber pegado primero y dos veces. Primero con su propio poder y el de la autoridad civil y, luego, con el que surgió de la transformación de las comunidades. La evangelización y la enseñanza de la doctrina cristiana no fueron menos crueles que la defensa que hizo la religión indígena al interior de sus comunidades. El problema radicaba en que, mientras la Iglesia luchaba fuera de su comunidad para imponer su fe y sus creencias, los indígenas luchaban dentro de sí para impedir la conquista del espíritu. Los nativos nunca disputaron a los blancos los espacios de su fe. La Iglesia llevó la guerra al campo contrario y las comunidades indígenas se defendieron combatiendo a sus propios comuneros y espiando y simulando en los campos de acción cristiana. Los campos de acción de una y otra creencia fueron distintos, aunque los métodos y las estrategias pedagógicas fueron similares. Así, el rechazo a la enseñanza y práctica del evangelio debía ser castigado. Y el castigo se erigió en un recurso de persuasión para el buen gobierno. En 1564 el

---

40 *Ibid.*, f. 396v, y ff. 397r-397v.

41 *Ibid.*, f. 398v.

visitador Diego de Narváez acusó al corregidor Gonzalo Hernández por malos tratos contra el cacique de Paluapo. El acusado negó los cargos pero aceptó haberle dado de palos a “un indio mandador al qual yo le reñí un día domingo porque no quería traer los yndios a la doctrina para que rezasen [...]”.<sup>42</sup> Este funcionario actuaba de conformidad a lo dispuesto por el Sínodo de 1556 que ordenaba prisión y azotes cada vez que los indios bautizados faltaren a la doctrina (Germán Romero 1960: 469). Recuérdese que los caciques hacían lo mismo con aquellos que no atendían las prédicas de sus santeros y *mohanes*.

Los pleitos y las quejas de obispos, curas y misioneros contra los naturales y la sociedad de mulatos y mestizos por su rechazo a cumplir con los mandatos de la religión indican que la Iglesia y el Estado mantuvieron el orden más por la fuerza que por consenso social. El poder de la religión se construyó entre canales de persuasión y represión que incluyeron la prisión, los azotes, la tortura y la expropiación de bienes. La cristianización no era un simple deseo sino un deber, así como vivir en “policía” constituía una obligación. Y el orden civil y religioso no se excluían sino que eran incluyentes.

Aunque la destrucción de los instrumentos del culto y del medio en donde se congregaban las comunidades para sus ritos fue un recurso en esta guerra sagrada, hubo otros códigos sobre el castigo centrado sobre el cuerpo. La extirpación de los referentes cósmicos de los lugares a donde acudían las divinidades fue tan importante como la destrucción del cuerpo que encarnaba la rebeldía, al defender la memoria y la tradición. La exhibición pública, los azotes, la enseñanza de los instrumentos de tortura, la tortura misma y la muerte fueron elementos de un orden que jerarquizaba la represión. Había una racionalidad en el uso de los instrumentos que contribuían a fortalecer las relaciones de poder en la vida cotidiana. No se trata sólo de la fe sino de vivir conforme a ella cada día, según el buen gobierno del rey y de la Iglesia. En el proceso seguido a los indios de Iguaque en 1595, fueron encontrados culpables por tener santuarios, y se les castigó cortándoles el cabello a los caciques Joan y Fernando, mientras que el indio Ventura debía recibir 50 azotes. Además se ordenó quemar las *cucas* o santuarios y todos los símbolos de su pasado que se encontraren en

---

42 AGNC, Juicios Criminales, 180, ff. 505r-509r.

entierros y en lugares sagrados. Lo más notable de este proceso fueron las estrategias de tortura seguidas para hacer confesar a los indios.<sup>43</sup>

## 6. La tortura como estrategia de poder

La tortura fue un mecanismo de confesión que los europeos utilizaron desde su llegada a América como estrategia de poder. Desperraban, mutilaban o quemaban a naturales a fin de obtener información básica para la guerra. Esta práctica se mantuvo a lo largo de la dominación colonial, y en su lucha contra las idolatrías usaron la tortura en sus diferentes fases. Al conocer la existencia de santuarios indígenas, casi todos los responsables fueron sometidos a la “prueba de la cabuya”, que consistía en desnudar al interrogado, atarle los brazos a la espalda y alzarle “del suelo cosa de un ynstante” para amedrentarlo. Si no confesaba, le volvían a atar las manos atrás y los pies, y con la cabuya le alzaban “cosa de un palmo hasta que confesaban en donde tenían los santuarios”.<sup>44</sup> La tortura pasaba por los sentidos. Empezaba a circular con la *palabra y el oído* tal como se dispuso en un auto de 1595 para que “se amenace a los yndios que están inducidos de tener santuarios con una cabuya atada en los brazos”.<sup>45</sup> Seguía luego con la *vista*, mostrándole al procesado los instrumentos de la tortura y terminaba con el *tacto* al aplicarse toda la parafernalia capaz de generar dolor en partes especiales del cuerpo, hasta alcanzar la muerte si el silencio era obstinado. La tortura era un problema de comunicación a través de símbolos, orientados a causar temor, dolor y terror. La comunicación era un puente hacia el mundo de las creencias que vivían en el silencio. Y el lenguaje para descifrarlo era el suplicio.

Cuando los visitantes llegaron a la casa de Sebastián Sepaque, sospechoso de tener santuarios en Iguaque, el oidor mandó a un indio ladino a “atemorizar[lo] de palabra mostrándole un cordel”, y luego “comenzaron a atar las manos”. El indio pidió que “no le hiciesen mal” que él quería hablar y acusó a Pedro Conba a quien se le desnudó y se le dijo que “si no decía la verdad” se le “avía de dar tormento”. Así, los indios fueron hablando uno a uno y los españoles pudieron

---

43 AGNC, Caciques e Indios, 58, ff. 16r-32v.

44 *Ibid.*, ff. 29v-30r.

45 AGNC, Caciques e Indios, 16, ff. 567r-567v.

destruir las reliquias de sus antepasados,<sup>46</sup> los fundamentos de su historia, los ejes de su memoria. Por ejemplo, Gonzalo Conbarca fue obligado a sacar los huesos de dos muertos indios que,

[...] eran del t[iem]po pasado antes que viniesen los españoles y que estaban enterrados en unas labranzas y questos estaban por santuarios en este pueblo y que los manifestaba y traía ante el señor oydor juntamente con una cinta de oro batido que dixo tenían los suso dichos [...].<sup>47</sup>

El oidor procedió a ordenar que los dichos muertos “se quemen atento a ser huesos de yndios ynfieles”, lo cual se hizo “en la plaza deste dicho pue[bl]o” de Iguaque, a la vez que se ordenó proceder a quemar las respectivas *cucas*.<sup>48</sup> Pero no bastó todo esto, sino que a Conbarca se le apremió y se le hicieron las “diligencias” para que declarara en dónde tenían el oro de los dichos santuarios. Para ello se le puso “en la dicha cabuya y fue puesto en alto del suelo como dos palmos” antes de que aceptara decir la verdad.<sup>49</sup>

El *método de la cabuya* no sólo fue usado por las autoridades sino por los mismos particulares. Los torturadores oficiales actuaban dentro de la ley. Y, como partes de esa legalidad, los hombres poderosos podían imitarlos. Un indio del pueblo de Ubaque se quejó en 1630 contra Juan Vásquez y su hijo por haberlo torturado al no poder informar sobre la existencia de un santuario. Vásquez,

[...] le enlazó a este que declara los genitales con una cabulla y lo colgó de ellos en un árbol la cabeza baja y éste que declara quedó como muerto y así no supo el tiempo que estuvo colgado y luego que volvió en sí comenzó a dar gritos y el dicho Juan Vásquez le puso el pie en el pesqueso que le hizo hechar la lengua fuera de la boca y como [...] no decía de santuario [...] lo llevaron al páramo [...] y allí lo bolvieron a colgar de los genitales y de un árbol y como se quedó como muerto no supo el tiempo que allí estuvo colgado [...].<sup>50</sup>

El torturado no resistía el martirio, por ello hablaba y delataba. Era más frágil el cuerpo que la fe, aunque hubo casos en que el método no pudo extraer lo conocido. Ni siquiera una confesión falsa. Por ello muchos naturales murieron y otros, como este indio de Ubaque, lograron huir.

46 AGNC, Caciques e Indios, 58, ff. 19r-32r.

47 *Ibid.*, f. 31v.

48 *Ibid.*, f. 31v y f. 33r.

49 *Ibid.*, f. 31v.

50 AGNC, Caciques e Indios, 35, ff. 131r-131v.

Cuando la represión se acentuó mediante la tortura y la persecución sistemática, el mundo de las creencias se refugió en el inconsciente y en lo local. Esta dispersión hizo posible que sobrevivieran las escuelas de brujos y brujas que seguían combatiendo el poder de la Iglesia y a quienes introducían elementos modernizadores en la vida diaria de las comunidades. Elementos que eran tomados como atentatorios contra las tradiciones y los poderes ocultos del universo de sus ancestros. Es decir que el poder se elaboraba y cristalizaba en la vida diaria de la sociedad colonial, como un ejercicio de oposiciones entre lo de afuera y lo de adentro. Lo privado y lo público.

## **7. El poder y los afectos**

Hubo también disputas en el campo de los sentimientos. Más específicamente en el campo del amor y el matrimonio. Amar sólo era posible según lo establecía un “corpus” que jerarquizaba el ritual, el tiempo del amor y la reproducción. El sexo estaba supeditado a la procreación. La tentación, la exploración y el gozo de los sentidos estaba reservado para los amantes que con ello sobrepasaban la delgada línea del delito (Vega U. 1994).

Sin embargo, con el matrimonio y la monogamia interactuaron formas abiertas de unión libre y ejercicios de convivencia informal. Barraganería, concubinato, amancebamiento y estupro eran estrategias de supervivencia afectiva. Tales prácticas no fueron propias sólo de hombres sino de mujeres que encontraron en los afectos ocultos una manera de rechazar la acción de estructuras de dominación matrimonial y sistemas de patriarcado (Mannarelli 1994). Incluso el derecho mismo permitió acciones de amparo que mitigaron el dominio que privilegiaba a los hombres sobre las mujeres. La negación al consumo formal del matrimonio fue un modo de lucha de los sentidos. La sociedad elaboró al margen del sistema formal de convivencia y de prácticas sexuales otro tipo de acciones que escandalizaron a la Iglesia y al Estado. Se encontró que el dominio de otras prácticas amorosas se expandía y contribuía a diluir el matrimonio frente a elaboraciones afectivas que proponía la sociedad colonial en la clandestinidad. Las fiestas, los escenarios para el teatro, los toros y las procesiones fueron lugares para la circulación del deseo que predisponía los cuerpos a la alegría pasional del tacto. El ejercicio del amor no se efectuaba nece-

sariamente en las habitaciones, sino en los matorrales, los árboles, las orillas de un río, una cañada o una cuja abandonada. La geografía de los espacios para amar no estuvo circunscrita a la formalidad de una casa. En el mundo de miles de besos indiscretos e ilegítimos se diluía el poder de la Iglesia sobre el mundo de los sentidos y de hecho perdía el control sobre el cuerpo como escenario de recato pero no de placer. El poder colonial no eran sólo ejércitos y leyes sino la incontrolable capacidad de reproducir lo negado y de hacer del amor una guerra contra el orden. La fe y los afectos crecieron en la clandestinidad como desafíos a las acciones de la Iglesia y el Estado por ejercer un dominio absoluto sobre la vida sexual y material de los hombres. Y para derrotar la vigilancia y la luz, los rumores y las delaciones, la separación del tacto y el ocultamiento del cuerpo, la sociedad en general buscó las sombras, las fiestas, la complicidad, el silencio y la danza para mirar y acceder al desnudo, a la piel, a los besos como templos prohibidos por la ley. Era una guerra de estrategias con movimientos tácticos para sobrepasar la muralla que separaba lo público de lo privado.

Quisiera hacer referencia al caso de un indio peón de hacienda llamado Manuel Umbarila, vecino de Chocontá, y de su “compañera”, como diríamos hoy, Juana María Quevedo, hilandera mestiza de 25 años, vecina de Santafé, acusados del delito de concubinato.<sup>51</sup> Él era casado y ella soltera y para unir sus vidas huyeron a la hacienda La Hortiz, en jurisdicción del pueblo de Bojacá. Al solicitar que los recibieran como concertados, dijeron que eran casados y durante dos años vivieron “como sirvientes de la referida hacienda”. Pero un día, otro indio que los conocía los delató. Dio nombres de la esposa de Umbarila y detalles sobre una enfermedad que la hacía cojear. Por supuesto que fueron hechos prisioneros y objetos de un juicio criminal.

Más allá de las razones que uno y otro tuvieron para juntar sus vidas, como por ejemplo que la suegra maltrataba a Umbarila y que Juana María se unió a él con la esperanza de casarse, están las disquisiciones de los abogados sobre lo oculto y lo público y sobre aquello que la ley entendía por concubinato. El protector de naturales alegó que el amancebamiento de Umbarila “ha sido oculto y no público” y

---

51 Criminales contra Manuel Umbarila y Juana María Quevedo por concubinato, 1807, AGNC, Juicios Criminales, 78, ff. 749r-775r.

que la ley restringía el derecho a ser acusado de concubinato sólo por las personas señaladas en la ley 2, tit. 17, p. 7.<sup>52</sup> Que era tan estrecha la ley que “aun la propia mujer, no puede acusar a el marido” de concubinato. La contraparte afirmó que al momento de ser descubiertos, su relación de amancebamiento se volvía pública y escandalosa. Por ello eran dignos de castigo. Estas revelaciones del derecho nos indican por qué las mujeres acusaban a sus esposos de relaciones adulterinas, y dejaban a los jueces la calificación del mismo, y de otro lado, cómo la ley preveía la existencia de la relación extramatrimonial y la definía como un delito, contra el orden social y divino.

Digamos que el amor es como el poder, opera en doble vía y no lo define una norma. Uno y otro son una creación que se expande y se contrae en su devenir personal y social. Son una creación diaria y aunque le compete a dos, su práctica le pertenece a toda la comunidad. Por ello uno y otro no pueden entenderse desde la legalidad y la convivencia formal. Su dinámica está en su construcción y su forma, en los momentos de consenso y disenso. Por ello las pasiones crecen en el encuentro como en el desencuentro. ¿Qué más cotidiano entonces que el deseo de amar y el de querer dominar? La metáfora no es retórica sino un signo de la complejidad que ha significado para los seres humanos erigirse en sujetos constructores de historia, una complejidad más trágica en sociedades colonizadas que en otras. En general, los hombres no aprenden sólo a reconocerse a sí mismos como sujetos en la sexualidad sino en la política.

## 8. Conclusión

Quisiera concluir anotando que la disputa por gobernar la sociedad a través de instancias de poder como el paisaje y la religión no fueron los únicos campos de batalla en donde la sociedad colonial se consolidó. La creación de sujetos colonizados y colonizadores se manifestó en la economía, la ciencia, el arte, el vestuario, la alimentación, la música y la lengua. El conocimiento del sistema colonial pasa por los individuos y las comunidades y por el modo como ellos afrontaron la ocupación del territorio y la vida cotidiana. Las expediciones botánicas contribuyeron a utilizar mejor los recursos de las colonias median-

---

52 Esta referencia no aparece en las Leyes de Indias. Puede tratarse de un error del escribano.

te el saber, al igual que la cartografía y las descripciones de la Marina fortalecían la defensa del territorio y lo hacían más viable al comercio y la navegación. La pintura representó el mundo con sus castas, sus ángeles y arcángeles para visualizar sentimientos de obediencia, y principios de discriminación al igual que los trajes y los alimentos, así como la música tenían mesas, auditorios y signos diferentes. Fue la creación de estrategias lo que permitió preservar costumbres y modos de vida que con la república sobrevivieron hasta que la nueva ciudadanía reconoció tales modos de vida, como esqueletos de otro saber y de otro conocimiento hasta ahora desdeñado.

Me parece oportuno recordar que Foucault nos ha sugerido que es necesario avanzar “hacia una nueva economía de las relaciones de poder, que sea a la vez más empírica, más directamente relacionada con nuestra situación presente” y con más implicaciones entre la teoría y la práctica. Dice:

Este nuevo modo de investigación consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder. O, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permita poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación y los métodos que utilizan. En lugar de analizar el poder desde el punto de vista de su racionalidad interna, se trata de analizar las relaciones de poder a través del enfrentamiento de las estrategias (Foucault 1988: 5).

Esta y otras preocupaciones son las que sustentan el esfuerzo por conocer más desde el empirismo que desde la teoría misma el modo como funcionó el poder en el sistema colonial, es decir, dilucidar qué estrategias hacían vivir a los hombres para modelar sus subjetividades. Y lo que apenas hemos intentado hacer es abrir un código de acomodamientos y rebeldías, entre los múltiples que definen la vida de colonizados y colonizadores en la América española.



## Bibliografía

- Acosta Ortigón, Joaquín (1938): *El idioma chibcha o aborigen de cundinamarca*. Bogotá: Imprenta del Departamento.
- Brown, Michael F. (1991): "Beyond Resistance: A Comparative Study of Utopian Renewal in Amazonia". En: *Ethnohistory*, 38/4, pp. 388-413.
- Ciudad (1997): *La ciudad hispanoamericana. El sueño de un orden*. Madrid: Cehopu – Cedex.
- Cook, Noble David/Lovell, W. George (eds.) (1999): *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica colonial*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Cornblit, Oscar (1995): *Power and Violence in the Colonial City. Oruro from the Mining Renaissance to the Rebellion of Tupac Amaru (1740-1782)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Duviols, Pierre (1977): *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. México: UNAM.
- Foucault, Michel (1988): "El sujeto y el poder". En: *Revista Mexicana de Sociología*, 50/3, pp. 3-20.
- (1992): *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones Endimión.
- Germán Romero, Mario (1960): *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Gruzinski, Serge (1991): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: FCE.
- Hausberger, Bernd (1993): "La violencia en la conquista espiritual. Las misiones jesuitas de Sonora". En: *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 30, pp. 27-54.
- (2002): "Vida cotidiana en las misiones jesuitas en el noroeste de México". En: *Iberoamericana. América Latina – España – Portugal*, 2/5, pp. 121-135.
- Mannarelli, María Emma (1994): *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- Mora de Tovar, Gilma (1988): *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada. Siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Price, Richard (ed.) (1979): *Maroon Societies. Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.
- Taylor, William B. (1979): *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.
- Tovar Pinzón, Hermes (1995): *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI, t. 3: Región centro oriental*. Bogotá: Colcultura – Biblioteca Nacional, Bogotá.
- Vega U., Leonardo (1994): *Pecado y delito en la Colonia. La bestialidad como una forma de contravención sexual, 1740-1808*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.